EL REPLANTEAMIENTO DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO EN TORNO A 1600, COMO PARTE DE UN GIRO HISTÓRICO CAPITAL

***José* ANDRÉS-GALLEGO**
Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

Uno de los asuntos más queridos entre los estudiosos de la historia del derecho hispano (y claro es que no excluyo a José Antonio Escudero[1]) es el de la enorme envergadura y las consecuencias que tuvo el replanteamiento de la filosofía política a partir de Vitoria y Azpilcueta, desde el entorno de 1528.

La fuerza de su propuesta vitoriana fue tal, que muchos estudiosos la prolongan hasta el siglo XVII como una corriente que continuó creciendo de modo coherente y uniforme. Y presentan en especial a Francisco Suárez como culminación de esa línea de pensamiento. Y, sin embargo, otros historiadores –también del mundo hispano- han advertido claramente que no fue así y que precisamente Suárez dio un sesgo principal que no tendría menos consecuencias que las que habían tenido las de Vitoria y Azpilcueta. Pero en sentido muy distinto: la primera de todas esas consecuencias iba a ser la de contribuir de forma decisiva a yugular ese mismo crecimiento de la filosofía política del que habían sido un hito principal aquellos dos innovadores de 1528.

Debo decir que, ante la presencia de esas dos líneas interpretativas, lo primero que le sorprende a uno es que sus autores parecen *ignorarse* mutuamente (claro es que tan sólo desde ese punto de vista). Dicho de otra manera: no se trata de un debate, sino de dos interpretaciones divergentes que campan a sus anchas en una esfera distinta del saber.

Que eso suceda con otros estudiosos que no son hispanos es más fácil de comprender. Los hay que siguen repitiendo que todo empezó con Grocio. Lo singular del caso que digo es que la divergencia se da ya entre los especialistas del propio mundo de Vitoria y de Suárez y se diría que no son conscientes de ello.

---

[1] No es cuestión de repetir aquí el elenco bibliográfico que haría al caso y que se reiteraría en las diversas colaboraciones que componen este homenaje. Sólo recordaré que, aparte de su labor investigadora, el quehacer de José Antonio Escudero ha tenido una vertiente docente y de historia de la historiografía (y, con ello, de los principales debates en que se han centrado y se centran los historiadores del derecho) de la que fue ya una buena muestra su *Historia del derecho: Historiografía y problemas,* Madrid, Universidad Complutense (Facultad de Derecho), 1973, 315 págs.

Como homenaje a José Antonio Escudero, claro es que no voy a intentar hacer a nadie consciente de lo que seguramente es consciente. Querría dar un paso más y, sobre la base de que Suárez en efecto contribuyó a reorientar decisivamente la filosofía del derecho, explicar que eso debe entenderse en un contexto más amplio: primero, como parte de un giro de tremenda importancia en la historia de la cristiandad latina; segundo, como una rectificación que no se redujo al ámbito de la filosofía del derecho, sino que repercutió en los más diversos saberes.

1. *La Inquisición (romana) al poder: el caso Galileo, uno más*

Comenzaré por llamar la atención sobre la cercanía temporal que hubo entre la propuesta de Vitoria y Azpilcueta (1528) y la recepción entusiástica de las teorías heliocentristas de Copérnico en la curia romana 1533; heliocentrismo que se condenaría sin embargo en 1616, en la obra de Galileo, justo en los mismos días en que culminó la publicación de las obras de Suárez.

Me planteo la hipótesis de que esas dos coincidencias en el tiempo (la del populismo vitoriano con el heliocentrismo del canónigo Copérnico y la condena de Galileo con la reorientación filosófica de Suárez) puedan guardar alguna relación, siquiera sea en las causas.

La razón del cambio de actitud ante el heliocentrismo, la conocemos bien. Simplemente, se desarrollaba el protestantismo y, en la curia romana, en la segunda mitad del siglo XVI, se había impuesto el temor a una interpretación analógica de la Biblia. Hasta entonces, en el mundo católico latino habían convivido las dos opciones exegéticas principales –la que inducía a interpretar literalmente las escrituras y la que conducía a una interpretación analógica, en la que no llamaba la atención la historicidad del texto, sino el significado que podía tener para ilustrar y orientar el presente en que vivía el exegeta-; pero la disidencia protestante rompió en principio con esto último y optó por la interpretación literal. De facto, al mismo tiempo en que se aplaudía y exhortaba a Copérnico desde la curia romana para que se continuaran los estudios en la línea que había propuesto, Lutero, Calvino y Melanchton se habían apresurado a rechazar el heliocentrismo e incluso a proferir alguna que otra frase que podía considerarse netamente amenazadora, también desde el punto de vista físico, para el canónigo y astrónomo[2]. Y, sin embargo, medio siglo

[2] Al margen del valor que se dé a la tesis final del autor sobre la improcedencia de hablar de una Reforma católica en vez de una Contrarreforma, *vid.* Paolo Simoncelli, "Inquisizione romana e Riforma in Italia": *Rivista storica italiana*, c (1988), 5-125. Del mismo, "Nei laberinti della Controriforma": *Rivista storica italiana*, cv, núm. 3 (1993), 718-749. Desde el punto de vista español el desacuerdo

después, también se optaba por la interpretación literal en Roma y, como consecuencia de ello, se condenaba la obra de Copérnico y el relanzamiento de la tesis heliocentrista que había llevado a cabo Galileo.

Lo que acabo de decir es importante porque indica dos cosas, siquiera sea como hipótesis de la que habría que partir: una, que la evolución que se dio en la Iglesia católica –tanto en relación con la filosofía del derecho como en relación con la astronomía- quizá tuvo que ver con el protestantismo y la necesidad de hacerle frente; segundo (y paradójico), que la evolución consistió en asumir el método protestante.

Se entenderá mejor esa paradoja, quizá, si se observa lo que pasaba al mismo tiempo con los católicos que sugerían la conveniencia de tender una mano a los protestantes, a lo menos para intentar el diálogo. En las décadas medianeras del Quinientos -hacia 1532 concretamente en el caso del entonces obispo de Chieti, Giampietro Carafa-, algunos miembros destacados de la jerarquía eclesiástica romana se habían dado cuenta de que la disidencia protestante no tenía sólo una raíz doctrinal, ni acaso era éste su principal punto de partida, sino que se trataba de una reacción contra la inmoralidad y la venalidad patente en la curia romana y en no pocos religiosos y sacerdotes de la cristiandad latina.

No bastaba, por tanto, detener el protestantismo militar y teológicamente, sino que había de abordarse una verdadera reforma de la Iglesia católica. En último término, a eso fue dirigido no sólo el

---

de Simoncelli con Jedin tiene menos sentido; la Reforma, como es sabido, ya se había desarrollado en España durante el siglo XV y comienzos del XVI. Más datos sobre el cambio de rumbo a que aquí me refiero, en el estado de la cuestión de Adriano Prosperi, "Per la storia dell'Inquisizione romana", en *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna: archivi, problemi di metodo e nuove ricerche: Atti del seminario internazionale Trieste, 18-20 maggio 1988,* Roma, Ministeri per i Beni Culturali, 1991, especialmente pág. 46 y siguientes, y en la muy dura síntesis de Salvatore Camponetto, *La riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Turín, Claudiana ed., 1992, 526 págs., que pone de relieve no sólo la prepotencia del Santo Oficio en la curia romana de aquellos años, sino su especialísima dureza. La prepotencia se comprende mejor al conocer la red organizativa del Santo Oficio, que nada tenía que envidiar al homónimo español: *Vid.* Guido Dall'Olio: "I rapporti tra la Congregazione del Sant'Ufficio e gli inquisitori locali nei Carteggi Bolognesi (1573-1594)": *Rivista storica italiana*, cv, fasc. 1 (1993), 246-286. También, Andrea Romano: *Intolleranza religiosa e ragion di Stato nell' Europa medite rranea. Inquisizione e Santo Uffizio,* Milán, Giuffrè, 2002, 143 págs.; asimismo, *Censura ecclesiastica e cultura politica italiana tra Cinquecento e Seicento: Atti del convegno 5 marzo 1999,* a cura di Cristina Stango, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 2001, 236 págs. Asimismo, Simone Ragagli: "Potere e religione negli studi di Michele Rosi sulla prima età moderna": *Archivio storico italiano,* clxiv (2006), 713-749

concilio de Trento[3], sino también la reorganización de la Inquisición romana en 1542. Se trataba de articularla de manera que no sólo apuntase contra la heterodoxia, sino que contribuyera decisivamente a reimplantar la disciplina interna en la Iglesia y, más aún, a hacer realidad toda una nueva práctica eclesial que hiciera valer los imperativos morales en todos los órdenes y en todos los niveles sociales y culturales: desde el reforzamiento del papel del Santo Oficio en las decisiones hasta un mayor impulso en las prácticas caritativas, devocionales y catequéticas de carácter popular y multitudinario[4].

Claro que es que, en lo que acabo de decir, había propósitos plausibles desde todos los puntos de vista que no debían confundirse con los que apuntaban más bien hacia la coacción.

Esto último es importante: podía tratarse de defender la pureza doctrinal y la rectitud moral y la coherencia ética con la fe, pero –como suele ocurrir en esos casos- podía darse un paso más –por lo menos, algunas veces- y defender la fe y lo que hiciera falta a costa de la libertad. Era el problema sempiterno del equilibrio entre libertad y seguridad.

Y parece lícito añadir a nuestra hipótesis la suposición de que no se mantuvo el equilibrio.

Si el equilibrio se rompió definitivamente en 1555[5], o si ocurrió a la muerte de Pío IV, diez años después[6], es cosa que no altera el alcance de nuestro análisis. En 1552-1553 ya se había pretendido proceder contra el cardenal Giovanni Morone desde el Santo Oficio y Julio III ordenó expresamente que a él, como a Endimio Calandra –secretario del cardenal Gonzaga- y a otras personalidades de la jerarquía de la época, se les dejara en paz. A Morone se le abrió, no obstante, un proceso en 1557, bajo Pío IV, y eso por suponerle

---

[3] *Vid.* Guy Bedouelle: *La réforme du catholicisme (1480-1620),* París, Éd. du Cerf, 2002, 162 págs. Más que limitarme a remitir a la obra clásica de Jedin, remito al número monográfico que se le dedica en Monográfico: *Cristianesimo nella storia,* xxii, núm. 2 (2001).

[4] Lo que atañe a la Inquisición, en Hubert Wolf (ed.): *Inquisition, Index, Zensur: Wissenskulturen der Neuzeit im Widestreit,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2001, 340 págs.

[5] Como creyó Jedin y mantiene Massimo Firpo: *Nel labirinto del mondo: Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori,* Florencia, Leo S. Olschki, 1992, xviii + 262 págs, implícitamente en 121-162. El propio Firpo ha resumido su visión de la Reforma protestante en Italia en *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: Un profilo storico,* Roma, Laterza, 1993, 206 págs.

[6] Como cree Simoncelli. *Vid.* el estado de la cuestión de Anne Jacobson Schutte: "Periodization for sixteenth-century Italian religious history: The post-Cantimori paradigm shift": *Journal of modern history,* lxi (1989), 269-284.

filoprotestante, y, en relación con él, se hizo lo mismo con el obispo de Bérgamo, Sorano, que fue removido del obispado en 1558.

Y, al morir Pío IV, esos antecedentes bastaron para impedir que, en el cónclave sucesorio, se discutiera la candidatura del propio Morone.

La reorientación fue acompaña de una mutación social no poco importante, que –por forzado que pueda parecer *a priori*- no debió ser ajena a la preocupación por los saberes científicos que había cultivado Copérnico y que cultivaría Galileo. El ápice de esa mutación social se alcanzó en 1566 con la elevación de Pío V, un dominico bragado en las labores inquisitoriales, al solio pontificio, desde el cual, de inmediato, comenzó a dirigir una sistemática y recia operación de limpieza y depuración de todos los atisbos de heterodoxia que pudiera haber en Italia y por ende en el mundo católico. Los últimos momentos de los procesos abiertos a Pietro Carnesecchi, a Morone o a Endimio Calandra (éste, en 1567-68: inmediatamente después de la entronización de Pío V) pertenecen a esta segunda hora[7].

No era ello sin embargo más que el último signo de una mutación que había comenzado antes y con enorme fuerza y que consistía en la promoción al episcopado de un número creciente de inquisidores principales. Hecho fundamental. Quiere decir que, en los años a que nos referimos, se dio un profundo cambio en la minoría dirigente romana y que fue resultado de la imposición de un nuevo *cursus honorum,* que premiaba los servicios en el Santo Oficio en detrimento de la raigambre aristocrática que había prevalecido hasta entonces. En la segunda mitad del siglo XVI, en efecto, un número notable de religiosos -muchos- tuvo acceso a la dignidad episcopal, especialmente en sedes que coincidían con cortes principescas o que eran especialmente notables por alguna otra razón; fueron pocos los comisarios generales de la Inquisición que no llegaron a ser obispos, y no pocos de ellos vistieron la púrpura cardenalicia.

Al tiempo, decaían numéricamente los retoños de la aristocracia italiana, que eran por el contrario quienes habían dominado la curia en

---

[7] Sobre Carnesecchi, Massimo Firpo y Dario Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567),* Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000, 2 vol. en cuatro tomos, y Massimo Firpo: *Inquisizione romana e Controriforma: Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia,* Bolonia, Il Mulino, 1992, pág. 359-382; sobre Morone, *ibidem*, 29-358, y del mismo Massimo Firpo y Dario Marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone: Edizione critica,* Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, 6 volúmenes; sobre Calandra, Sergio Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1991, 406 págs.

el Renacimiento. Una nueva “cultura de convento”, se diría mucho más tarde, suplantó a la renacentista[8].

2. *La dinámica histórica subyacente*

Que coincidiera todo eso –la mutación social, un mayor celo por la pureza doctrinal y por la coherencia moral, el recurso no obstante a la coacción para conseguirlo, finalmente el rechazo de las propuestas científicas que pudieran llegar a convertirse en problemas añadidos y (teóricamente) innecesarios, como los de si el sol giraba en torno a este planeta u ocurría lo contrario- termina de entenderse si se puede verificar el trasfondo de lo que podríamos llamar la dinámica histórica *querida* para la Iglesia y para el mundo en aquellos momentos.

Primero, se puede decir que hubo una verdadera reconsideración del fenómeno protestante, de suerte que fue entonces cuando la Reforma que había comenzado Lutero se empezó a interpretar entre los católicos exclusivamente como fenómeno doctrinal -y de gentes de moral dudosa- y no como reacción moralizadora. Con ello, el celo por la pureza doctrinal se acentuó y por eso se reabrieron procesos ya olvidados, sobreseídos en pontificados anteriores -como el citado de Morone- o -caso de Copérnico- se iniciaron pesquisas sobre textos cuya ortodoxia no había sido puesta en duda, en las instancias romanas, cuando se publicaron.

Esa, la del recurso a instrumentos coactivos para devolver el agua a su cauce sería únicamente un segundo paso, si no se hubiera dado el tercero, que consistió en perseguir no sólo lo propiamente heterodoxo, sino también aquello que podía dar lugar a una interpretación heterodoxa. Y eso ya no era Trento. En el concilio, se había procurado un enorme equilibrio, patente –en lo que se refiere a nuestro asunto- en el decreto sobre la justificación por la fe y el papel de las obras.

Que llegó a darse ese tercer paso, lo ilustra bien el caso de Morone. Las culpas del prelado italiano consistían principalmente en que había apoyado la hipótesis de concordia que propusieron el delegado papal Gaspare Contarini y Melanchton en la dieta reunida en Ratisbona en 1541. Ahora, en la segunda mitad del siglo, esa mera adhesión fue interpretada como verdadera herejía. Se afirmaría sin dudarlo que, por adherirse a aquello, había demostrado creer en el principio de la justificación por la fe, conforme al credo luterano. Fue decisivo, es cierto, el hecho de que, además, un clérigo de conducta irregular –que

---

[8] Otros aspectos de este proceso, en Gianvittorio Signorotto y María Antonieta Visceglia (ed.): *La corte di Roma tra Cinque e Seicento, “teatro” de la politica europea*, Roma, Bulzoni, 1998, 564 págs.

llegaría a ser procesado a su vez por la Inquisición[9]-, Lorenzo Davidico, declarase que había oído a Morone ideas luteranas[10].

Pero, en ese tercer paso, se podía advertir algo más que rudeza en el ejercicio del gobierno. Se diría –cuarto elemento a tener en cuenta- como si se intentara actuar de acuerdo con una lógica predefinida de reconstrucción historicodoctrinal del pasado[11], en relación con el cual no importaba tanto la realidad de la doctrina atribuida al procesado en cada caso, como su valor de instrumento de elaboración histórica del *quod erat demonstrandum*: lo que había que demostrar. Parecía que, en cierto modo, la ortodoxia necesitaba de la herejía para que sus perfiles se manifestaran de forma diáfana.

No hablo de *complots.* Sin duda, hubo poco de esto en la *intención* de las personas concretas que conformaron la evolución de que hablo. Pero los efectos reales y, más aún, las apariencias no siempre responden al carácter de los errores de quienes se equivocan.

3. *Y el distinto reflejo del cambio de Roma en España y en Francia*

Claro es que el cambio, se extendió por el mundo católico; aunque ahora nos interesa ponerlo de relieve tan sólo en dos países: España y Francia. En la Inquisición española –segunda si no primera en fama[12]-, no hubo una mutación social semejante a la romana[13]; los altos cargos

---

[9] *Vid.* Firpo: *Nel labirinto del mondo...,* cit. *supra,* y Dario Marcatto: *Il processo inquisitoriale di Lorenzo Davidico (1555-1560): Edizione critica,* Florencia, Leo S. Olschki, 1992, 224 págs.

[10] Esto último, por ejemplo en Firpo: *Inquisizione romana...,* 192-193.

[11] La idea es de Simoncelli: "L'Inquisizione romana...", 70.

[12] *Vid.* el proceso de construcción del mito en Doris Moreno: *La invención de la Inquisición,* Madrid, Fundacion Carolina y Marcial Pons, 2004, 326 págs.

En este caso sí es necesario recordar algunas de las obras que ha consagrado a estos aspectos José Antonio Escudero, como autor o como editor: *Intolerancia e Inquisición,* Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Ministerio de Cultura, 2005, 3 volúmenes; *Estudios sobre la Inquisición,* Madrid, Marcial Pons, 2005, 438 págs.; *Perfiles jurídicos de la Inquisición española,* Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, 1989, .956 págs.

[13] *Vid.* José Luis González Novalín, "Notas sobre el libro del P. Sergio Pagano Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-68": *Hispania Sacra,* xlv (1993), 393-396. También, las consecuencias de los cálculos de William Monter: *Frontiers of heresy: The Spanish Inquisition from the Basque lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 346 págs. Un estado de la cuestión inteligente, Jean-Pierre Dedieu y René Millar Carvacho: "Entre histoire et mémoire: L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie": *Annales HSS,* lvii, núm. 2 (2002), 349-374. Como síntesis de los conocimientos en el momento de su publicación, Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez: *Inquisición: Historia crítica,* Madrid, Temas de hoy, 2000, 405 págs. De la extensión geográfica de los tribunales inquisitoriales por los distintos reinos de

eclesiásticos abundaron entre los inquisidores generales casi desde el principio; recuérdese a Cisneros. Sí se dibujó en cambio una evolución doctrinal parecida, en realidad vinculada de forma íntima a la de la Sede Apostólica. En el mismo año 1555 en que ocupaba el solio pontificio Paulo IV, firmaba Carlos V la paz de Augsburgo, que equivalía a renunciar a la conciliación de católicos y protestantes. Unos meses después, en 1556, abdicaba... para insistir en adelante en la necesidad de perseguir a los protestantes que apuntaban en alguna ciudad de España.

Entre 1556 y 1563, comenzó la persecución -de modo abierto o con amagos que forzaron a huir a algunos de ellos- contra personalidades que habían abrazado el protestantismo y también contra otros que no habían hecho tal cosa: las acusaciones contra los hermanos Valdés, Juan Luis Vives, Alonso de Virués, Francisco de Vergara, Alonso Fernández de Madrid, Bartolomé Carranza... todas fueron cortadas por el mismo patrón.

Cierto que la preconización de Carranza como arzobispo de Toledo data de 1558, cuando en Roma ya había comenzado el expurgo; pero no hay que olvidar que el navarro era precisamente dominico -esto es: pertenecía a la orden protagonista de las persecuciones- y que no tardó un año en ser apresado por el inquisidor Valdés por su presunta heterodoxia[14].

En 1558 también, la *Defensio* de Erasmo que había escrito el abad de la iglesia colegial de Valladolid don Alonso Enríquez, impresa en Nápoles en 1532, era incluida en el *Indice* romano por Paulo IV; en 1561, se le abría al abad un proceso inquisitorial que lo tendría encarcelado al menos hasta 1564[15].

Con todo, en 1584, justo en el mismo año en que Diego de Zúñiga publicaba sus *Job commentaria*, cuando en Roma ya se había impuesto el cambio dicho, Bartolomé Valentín de la Hera de la Varra no hallaba oposición para editar su *Repertorio del mundo particular, de las spheras del cielo y orbes elementales, y de las significaciones y tiempos correspondientes a su luz y movimiento*[16], en el que, sin

---

Europa, hay un buen elenco de muestras en *Inquisition et pouvoir,* dir. por Gabriel Audisio, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, 376 págs.

[14] Remito a la amplia –casi ingente- bibliografía de José Ignacio Tellechea Idígoras, desarrollada sobre todo entre *El arzobispo Carranza y su tiempo,* Madrid, Ed. Guadarrama, 1968, 462 págs., y *El proceso romano del Arzobispo Carranza, (1567-1576),* Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1988, 244 págs.

[15] *Vid.* Luis Fernández Martín: "Don Alonso Enríquez, un abad vallisoletano de la época imperial (1497-1577)": *Hispania Sacra,* l, núm. 102 (1998), 407-446.

[16] Madrid 1584, 127 folios.

embargo, se ordenaría hacer varias enmiendas en el *Indice* español de 1632.

En los primeros años veinte del siglo XVII -cuando ya había sido incluido en el romano- el *De revolutionibus* de Copérnico sería traducido al castellano por el canónigo –que lo era de Pastrana, al menos en lo que se refiere al título y al oficio- Juan Cedillo Díaz, desde 1611 catedrático de matemáticas en la Academia Real Mathemática que había fundado Felipe II en Madrid en 1582. Tituló la traducción –incompleta- *Ydea astronómica de la fábrica del mundo y movimiento de los cuerpos celestiales;* pero ahora sí encontró todas las dificultades imaginables para que el texto se imprimiera[17].

En Francia, no fue ajeno al cambio de Roma la caída en desgracia del cosmógrafo francés Thevet, por lo menos en el sentido de que, en su caso, las cosas políticas empeoraron para él justo cuando se abría camino la nueva actitud ante la ciencia en la Santa Sede. El caso de Thevet, no obstante, marca una diferencia con España; diferencia que tenía que ver precisamente con el papel que jugaban los españoles en los asuntos de Francia.

Entre sus *Singularités de la France antarctique* (1557) y su *Cosmographie universelle* (1575), medió la noche de San Bartolomé de 1572: tuvo lugar en Francia la "bipolarización" que abocaría en 1589 a la sustitución de los Valois -con quienes era Thevet cosmógrafo real- por los Borbón al frente de la monarquía; se enconaron las posturas frente al *partido español* -al que pertenecía precisamente el católico Thevet-, y la orientación metodológicamente reaccionaria de sus adversarios -a la vez políticos y científicos, protestantes y también católicos como Belleforest- se vio respaldada por las inclinaciones preferidas ahora en la curia romana.

Es digno de poner de relieve que lo que rechazó el católico Belleforest del católico Thevet fue, entre otras cosas, la crítica científica de la interpretación literal de la Biblia. Luego, según se fue poniendo de relieve el acierto de esa crítica, dejó de acusarse a Thevet de blasfemia y comenzó a insistirse en sus exageraciones y plagios. Así quedó, en la memoria de la ciencia francesa, como alguien a quien no valía la pena considerar. Casi nadie juzgó (ni juzga) oportuno decir

---

[17] *Vid.* M. Esteban Pinero y F. Gómez Crespo, "La primera versión castellana de *De revolutionibus orbium caelestium*: *Asclepio*, xliii, núm. 1 (1991), 131-162, y, del mismo, "Las academias técnicas en la España del siglo XVI": *Quaderns d'história d'enginyeria,* v (2002-2003), 13-14 (este últim, disponible en Internet); también, José Pardo Tomás, "Censura inquisitorial y lectura de libros científicos: Una propuesta de replanteamiento", *Tiempos modernos: Revista electrónica de historia moderna*, iv, núm. 9 (2003). Ved además las páginas de J. María López Piñero: "Galileo en España del siglo XVII": *Revista de Occidente*, núm. 40 (1966), 99-108, y N. Cuesta: "Introducción en España del análisis infinitesimal": *Boletín de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*, núm. 3 (1979), 47-9.

que el plagio era un mal común de aquel tiempo; que la mayoría de las críticas que se hacían a Thevet eran válidas para la mayoría de los cosmógrafos de la época, incluido el propio Belleforest, y que, plagiario y exagerado y todo, Thevet había acertado al criticar la cosmografía tradicional[18].

4. *El cambio en la filosofía del derecho, entre metafísica y pura física*

A todo esto, claro es que la filosofía no había quedado al margen y que fue justamente ahí donde incidió el monumental esfuerzo de Suárez por reconsiderar el entero saber filosófico –en todas o casi todas sus ramas, desde la dogmática hasta la teoría política- con un intento muy concreto: el de resolver todos los problemas que aún estaban pendientes y que, es cierto, habían influido en la disidencia de Lutero, Calvino y quienes los siguieron.

Téngase en cuenta que la teología católica, ni en 1550 y en 1600 –por enmarcar temporalmente el proceso de que hablo-, no tenía cortapisas para que subsistieran las más profundas disidencias, incluso en la manera de entender aspectos capitales del credo católico como la existencia y función de la gracia.

Pero es que justo esos asuntos debatidos eran los que habían franqueado el terreno para la disidencia de Lutero. Había, por tanto, que asumir el peligro de continuar debatiendo sobre soluciones ninguna de las cuales convencía del todo o intentar lo imposible, que era reducir las diferencias teológicas a un mínimo común, que dejara a un lado las discusiones.

Cierto que, como se trataba de un asunto de sabios, esto último no se podía hacer de una manera burda. Era preciso un esfuerzo conciliador –de carácter eminentemente especulativo- de enorme envergadura. Y ésa fue la obra de Suárez.

No es ajeno a ello el hecho de que, justo en este nuevo ciclo de la historia de la Iglesia, fuera cuando se impusieron el abandono del concepto de *actus essendi* –precisamente por Francisco Suárez- y la adopción –también por Suárez- del concepto de *naturaleza pura* que había perfilado el dominico Cayetano en torno a 1500.

Todavía a finales del siglo XVI, el dominico Domingo Báñez insistía en el hallazgo fundamental del Aquinate –el del acto de ser

---

[18] Sobre lo que precede, Lestringant, *André Thevet...*, 246-258, 301-334. Sobre la medida, incluso cuantitativa, de la cultura española en Francia, M.A. Etayo-Pinol: “Impact du Siècle d'Or espagnol en France à travers l'édition lyonnaise”: *Revue historique*, cclxxxvi, núm. 579 (1991), 35-41, y, sobre todo, Manuel Losada Goya: *Bibliographie critique de la littérature espagnole en France au xvii*[e] *siècle,* Ginebra, Librairie Droz, 1999, xxii + 670 págs.

como lo originario-; hallazgo que implicaba considerar a Dios precisamente como puro acto originario de ser y no como ser infinito, según venía afirmándose y volvería a afirmar el jesuita Francisco Suárez.

Y ahí radicó el aspecto fundamental de la reorientación de la filosofía del derecho que suele situarse entre Suárez y Grocio. A partir del hallazgo de santo Tomás –el del acto de ser como lo originario, el origen de todo origen, anterior desde luego al propio ser (*ens*), por infinito que fuera ese ser-, se hubiera podido hacer lo que Aquinas no hizo: elaborar una antropología filosófica que superase la que había llegado de Aristóteles (que partía del *théos* como *ser infinito* y, con ello, del hombre como *ser físico*); pero ni lo hizo el Aquinate, ni lo hizo Domingo Báñez, ni se intentó después de Suárez, cuando se había abandonado el punto de partida imprescindible –en esa orientación filosófica- que era el *actus essendi.*

Y las carencias de la antropología filosófica resultante redundaron en el mantenimiento del problema que subyacía en el protestantismo, el de la justificación por la fe; asunto íntimamente vinculado al de la gratuidad de la gracia. En una antropología fiel a Aristóteles, como fue –en ese punto- la de Suárez, el concepto de *naturaleza humana* era el apropiado a los seres *físicos,* sin más, cuyo fin requiere los medios que les son debidos. La gracia, por lo tanto, si es que es necesaria, difícilmente puede ser gratuita.

Para salvar el obstáculo –que no había resuelto el Aquinate-, vino en auxilio de Suárez el concepto de *naturaleza pura* de Cayetano y su inmediata consecuencia, que es la atribución de un doble fin –uno *natural* y otro *sobrenatural*- a los seres humanos. Aquí –en la aceptación de la existencia de un doble fin- radicaría la propuesta de una filosofía del derecho que sólo se ocupara del fin natural, y eso hasta el punto de que pudiera concebirse *como si Dios no existiera* (expresión que, por cierto, tenía siglos cuando Grocio recurrió a ella[19]).

En 1607, recordemos, Paulo V –muy inclinado hacia Suárez- puso silencio a la controversia *de auxiliis,* que tenía que ver con el asunto de la gracia.

Y expresamente en Suárez se apoyó la segunda y la más importante condena de Galileo en el proceso que se desarrolló en 1632-1633[20].

---

[19] Sobre todo este proceso, incluida la datación de la frase, publiqué “Sobre las raíces católicas de la descristianización”: *Rocinante* (Salerno), núm. 1 (2004), 13-56.

[20] Sobre la condena del heliocentrismo de Galileo, *vid.* la alocución de Juan Pablo II a la plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, *L'Osservatore romano*, 31 de octubre y 1 de noviembre de 1992. Antes, *I documenti del processo di Galileo Galilei*, a cura di Sergio Pagano, Cità del Vaticano, Pontificia Academia

Y es que, por sorprendente que parezca, las tesis galileanas implicaban toda la problemática que acabo de resumir a grandes trazos. Tras aquella condena del libro de Copérnico en 1616, había una opción gnoseológica de enorme sencillez pero también de enorme trascendencia. Seis años antes, en 1610, Galileo había observado las fases de Venus que Copérnico vaticinó y, seguidamente, el italiano se permitió dar cuenta de ello. Y fue el jesuita Orazio Grassi quien, en 1619, se permitió recriminar a Galileo por apoyar las teorías de un autor condenado –Copérnico- y de hacerlo sobre la base de una supuesta comprobación experimental que venía a contradecir lo que habían dejado establecido los filósofos cristianos que les habían precedido y que eran quienes habían trazado el camino a seguir. Como es sabido, el católico Galileo le respondió en 1624, en el *Saggiatore,* con una frase memorable:

> "Me parece […] que Sarsi [Orazio Grassi] tiene la firme convicción de que para filosofar es necesario apoyarse en la opinión de cualquier célebre autor, de manera que si nuestra mente no se esposara con el razonamiento de otra, debería quedar estéril e infecunda; tal vez piensa que la filosofía es como las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la *Ilíada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto. Señor Sarsi, las cosas no son así. La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un obscuro laberinto"[21].

El párrafo contenía (contiene) dos afirmaciones de nota (que sin embargo no eran nuevas): una, que la filosofía está escrita en el universo y que el universo está escrito en lengua matemática y con

---

Scientiarum, 1984, 280 págs., y Pietro Redondi, *Galileo herético*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 428 págs. Reconsideraciones del caso a la luz de la investigación más reciente -entre tantas otras pero de especial interés por su enfoque-, António Lopes, "O processo de Galileu, uma encenaçâo?", *Brotéria,* cxxvii (1988), 375-383, y Juan Arana, "Galileo: el hombre, el filósofo, el teólogo: Esclarecimiento de una polémica permanente", *Atlántida*, núm. 2 (1990), 46-57. Asimismo, M. Biagioli, *Galileo courtier: The practice of science in the culture of Absolutism*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, xii + 402 págs., en las que se propone la tesis de que buena parte de la obra de Galileo estaría mediatizada por su carrera cortesana y por las formas incluso rituales que ésta exigía. Así, su adscripción al heliocentrismo copernicano habría sido, en parte, un elemento que creía propicio para esa carrera. Puede verse planteado el problema, por ejemplo, *ibidem*, 226-227. También, David Freedberg: *The eyes of the linx: Galileo, his friends, and the beginnings of modern natural history,* Chicago, University of Chicago Press, 2002, xii + 513 págs

21 *Cit.* Juan Arana: *¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?,* inédito. Remite a Galileo Galilei: *El ensayador,* Buenos Aires, Aguilar, 1981, pág. 62-63.

figuras geométricas (cosa que ya había afirmado, a su modo, Platón). Todo filósofo, por tanto, debía desentrañar y descubrir la expresión matemática y geométrica en que consistía el mundo y, de esa manera, podría conocerlo realmente. Pero no sólo "científica", sino también filosóficamente.

No se debe minusvalorar el alcance que podía dar a la frase alguien que recelara no sólo de la heterodoxia, sino además de todo lo que pudiera abrir ese camino: ante la afirmación de Galileo, cabía preguntarse concretamente si, en tal caso, todo lo creado era matemático; por tanto, si lo era también lo espiritual y, por ello, si lo era también lo libre y, en consecuencian, lo eran también el hombre y la mujer.

Pero lo principal estriba –en el orden de cosas de que hablamos ahora- en que las teorías galileanas rompían frontalmente con la física de Aristóteles, en cuyo pensamiento se formaban los jesuitas por deseo de san Ignacio. A decir verdad, Galileo también se había formado, en parte, en la obra aristotélica que habían comenzado a elaborar los propios jesuitas en el Colegio Romano y se había inspirado por tanto en el estagirita[22]. Pero no ya en su física, sino en algunos aspectos de su gnoseología y de su metafísica. En los aspectos físicos, no le eran ajenos ni el atomismo ni el pitagorismo platónico, que no habían desaparecido precisamente[23].

De facto, pretendió conciliarlo todo: aristotelismo, heliocentrismo, pitagorismo y atomismo.

Hay que añadir que, entre los protestantes, ocurría lo mismo. No todos se habían sometido a las condenas del heliocentrismo lanzadas por Lutero, Calvino o Melanchton. Y la idea de que Dios había modelado la naturaleza conforme a normas matemáticas la defendía el protestante Juan Kepler en los mismos días en que lo hizo el católico Galileo[24].

Pero, en el mundo católico, concretamente el atomismo se miró con mayor recelo desde el momento en que se puso de manifiesto que era un obstáculo principal para mantener la explicación de la eucaristía

---

[22] *Vid.* William A. Wallace: *Galileo and his sources: The heritage of the Collegio Romano in Galileo's science*, Princeton, Princeton University Press, 1984, xiv + 371 págs. Concretamente sobre las fuentes concretas del Colegio Romano en que bebió Galileo y acerca de la evolución de éste hacia 1610, *ibidem*, 28-96 y 261-298 respectivamente.

[23] Esta última tesis en Alexandre Koyré: *Estudios galileanos,* Madrid, Siglo XXI editores, 1980, 332 págs. Me llama la atención sobre esta obra Juan Arana, que, en *¿Es la naturaleza un libro escrito…?,* recoge además la idea dicha de Platón sobre la composición de los cuerpos.

[24] *Cfr.* Smith, "Knowing things inside out...", 737, y Kuhn: *La revolución copernicana...*, 283.

que se había impuesto en el concilio de Trento; explicación de cuño completamente aristotélico. En realidad, santo Tomás ya había aplicado a la eucaristía la distinción aristotélica entre sustancia y accidente el siglo XIII. Así pudo explicar lo que, desde el siglo XI, se consideraba que era una *transubstanciación,* con este neologismo, que asumía también un concepto metafísico de Aristóteles: lo que ocurría en la consagración eucarística era un cambio real y total de la sustancia del pan y del vino que, sin embargo, respetaba los accidentes (el "color, olor y sabor"). En Trento, se habían limitado a cambiar, por prudencia, la expresión *accidentes* por la de *especies,* que era mucho más imprecisa y por tanto menos comprometida.

Ya dijimos que, dos siglos antes, en el XIV, el franciscano Guillermo de Ockham había rechazado el concepto aristotélico de *sustancia,* como el aristotelismo en general, sin olvidarse de advertir que la explicación tomista de la eucaristía no era por tanto válida; no podía existir sustancia sin cantidad, ni por lo tanto podían darse accidentes o cualidades que no fueran extensos, formados seguramente por partículas.

Era la resurrección del atomismo. La doctrina de Ockham fue seriamente criticada en algunos círculos teológicos pero no llegó a ser objeto de condena, entre otras cosas porque el papado de Aviñón tenía problemas diplomáticos que debía cuidar antes que nada; eso aparte de que se consideraba que la forma en que Dios está realmente en el pan y el vino consagrados constituye simplemente un misterio que nunca mujer ni hombre alguno conseguirá explicar racionalmente.

Luego vinieron la definición tridentina y el afán del jesuita Francisco Suárez por conciliar el dogma y santo Tomás mismo -en esto y todo lo demás- con Duns Escoto y Ockham[25].

En lo que atañía a la relación entre sustancia y accidente, Suárez se sirvió de la afirmación de la existencia metafísica de unos "modos sustanciales" –de los que hablaba el dominico Cayetano cien años antes- que eran los que hacían realidad la adecuación de los accidentes a una sustancia, de modo que el milagro de la eucaristía consistiría solamente en el mantenimiento de esos *modos* sin que se mantuviera la sustancia.

En el *Saggiatore*, Galileo no hablaba de la eucaristía, sino de física, pero no sólo resucitaba el atomismo y el nominalismo (cosa que

---

[25] Sobre lo que sigue *Neotomismo e suarezismo: Il confronto di Cornelio Fabro,* a cura di Jesús Villagrasa, Roma Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2006, 206 págs., y la propia recopilación de los escritos de Cornelio Fabro: *Neotomismo e suarezismo,* a cura di Marcelo Lattanzio, t. IV de las *Opere complete* de Corneli Fabro, Segni, Edivi, 2005, 174 págs. También, Rolf Darge: *Suárez, transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition,* Boston y Leiden, Brill, 2004, ix + 440 págs.

hicieron en su tiempo otros, entre ellos el español Francisco Vallés), sino que empleaba la expresión "color, olor, sabor", y eso no era casual en el siglo XVII. Sin duda, Galileo, católico como era, quiso quebrar la supeditación precipitada de la física a la teología y afirmar la importancia de respetar la dificultad que las cosas tienen en sí. En 1632, en el *Diálogo,* insistió en lo mismo, sólo que esta vez fue denunciado y se le abrió el que sería famoso proceso.

5. *El atomismo en la Compañía de Jesús y Galileo entre los escolapios*

Es probable que la razón de que esta vez se le atendiera (para condenarlo) estuviese en el predicamento que el atomismo empezaba a tener entre los propios seguidores de Suárez. Justo en 1632, en Praga, el también jesuita Rodrigo de Arriaga, discípulo directo del granadino y hombre ya sumamente prestigioso, publicó un importante *Cursus Philosophicus* donde intentaba conciliar a Suárez y a Ockham con el corpuscularismo preconizado por el médico Francisco Vallés al hablar del calor en sus *Controversiarum medicarum et philosophorum libri decem.* Las había escrito en 1582 pero se habían editado en León mucho después, en 1625, dentro de la euforia atomista de la que participó Galileo.

El propio Arriaga suscribió con ello la idea de que la sustancia tenía que ser extensa. Y el general de los jesuitas reaccionó inmediatamente, aún en 1632, prohibiendo en la Compañía de Jesús la doctrina atomista.

Acaso fueron también jesuitas -del Colegio romano- quienes suscitaron la revisión condenatoria de la obra de Galileo por parte de la Santa Sede[26].

---

[26] *Cfr.* Redondi, *Galileo herético*, 83-4 (atomismo de Copérnico), 90 y 263-7 (apoyo en Suárez), 247-263 (desarrollo de la doctrina sobre la eucaristía hasta Trento), 285 y sig. (Arriaga). Sin rechazarla, no apoya la hipótesis de Redondi el estudio de Michael Segre: *Nel segno di Galileo: La scuola galileiana tra storia e mito,* Bolonia, Il Mulino, 1993, pág. 113-114, 142 (cito la versión italiana, que es la que he manejado; el original es inglés: *In the wake of Galileo,* New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1991, xix + 192 págs.); la razón es que Segre, comprobando que, en efecto, el atomismo fue uno de los principales estigmas de Galileo, a los ojos de sus enemigos, no halla documentación que haga ver que daban a ese credo unas consecuencias religiosas. Por eso es importante la cita de Giner que incluimos arriba, en el texto, un poco más adelante, en la que sí se vincula atomismo y Santísimo. Ya había dicho que Galileo no fue condenado por el heliocentrismo Jerome J. Langford, *Galileo science and the Church*, Michigan y Nueva York, Descree Co., 1971, pág. 156 y sig. En todo caso, la tesis de Redondi se ha visto reforzada por el hallazgo documental que examinan Mariano Artigas, Rafael Martínez y William R. Shea: "Nueva luz en el caso Galileo": *Anuario de historia de la Iglesia,* xii (2003), 159-179. Pero ellos mismos siguen considerándolo un elemento secundario en el proceso seguido contra el sabio: *vid.* el lugar que le reconocen William R. Shea y Mariano Artigas: *Galileo en Roma: Crónica de 500 días*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2003, pág. 130-132.

Por su parte, desde 1633 Arriaga dejó de enseñar y de escribir sobre filosofía para dedicarse únicamente a la teología. Ya veremos, en otro lugar, a lo que llegó en este campo.

Que, en todo caso, en el galileísmo se veía una amenaza no sólo por el heliocentrismo sino también por el atomismo y, más concretamente, por las implicaciones que eso podía tener para la eucaristía, lo prueba el contenido de la denuncia que, unos años después, en 1641, formuló el escolapio Mario Sozzi contra algunos hermanos suyos de orden. En Florencia, un grupo destacado de escolapios seguía, en efecto, admiraba, trataba e incluso cuidaba espiritual y físicamente del anciano y postrado Galileo:

> "El P.Francisco [Michelini] [...] sostiene también que la tierra se mueve y el sol está parado, teniendo de tal manera firme esta doctrina y otras del Sr. Galileo [...]
>
> "Muchas veces, hablando conmigo de las doctrinas y opiniones del Sr. Galileo y particularmente que la tierra se mueve y el sol está quieto, teniéndola por tan verdadera, aunque haya sido condenada por falsa, que se le escapó de la boca que Su Santidad había hecho injusticia al Sr. Galileo al condenarla [...] movido también por los enemigos de dicho Sr. Galileo, particularmente los padres jesuitas [...]
>
> "El P. Ambrosio dice que todos los cuerpos están compuestos de átomos [...] [y] afirmó que no hay colores, lo cual sería contra uno de los accidentes que se admiten en torno al Santísimo"[27].

Sólo que este viento particular iba a traer su propia tempestad, y una tempestad que trascendía lo exclusivamente científico. La acusación contra los escolapios no fue un producto descarnado, fruto de una reflexión filosófica y teológica sobre la heterodoxia que podía haber en el atomismo. Como suele ocurrir en los hechos humanos, fue también obra de inquinas personales, de insatisfacciones, hasta de inclinaciones reprimidas como la homosexualidad de alguno de los

---

[27] Esto y lo que sigue, en Severino Giner Guerri: *San José de Calasanz, maestro y fundador: Nueva biografía crítica*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, pág. 624-9 y 925-6 (amistad con Galileo y Campanella y grupo galileano en Florencia, con la cita de la carta de Michelini a Galileo), 693 y siguientes (enseñanza protestante), 937 (cita de la denuncia de Sozzi contra los galileyanos), 998 (improcedencia de enseñar a los pobres: lo mismo en 1.017 y *passim*), 1.028 (conversiones en Alemania conseguidas por escolapios: 198 en 1644), 1.037 (trasfondo jesuita de la persecución; más sobre ello, en 1.054, 1.058, 1.080), 1.102 (amistad con Ridolfi), 1.114 (derogación por Alejandro VII y Clemente IX de lo actuado contra la orden).

Sobre la profesión galileiana de los escolapios, concretamente, Massimo Bucciantini: "Eredità galileiana e politica culturale medicea: Il caso degli scolopi": *Studi storici*, xxx, núm. 2 (1989), 379-399.

protagonistas de aquel desaguisado[28]. Y fue también sujeto paciente un proyecto científico de enorme envergadura y notabilísimo riesgo –el de José de Calasanz- que, sencillamente, se vino con todo ello abajo.

Un siglo antes, como es sabido, se había constituido en París una de las falanges más beneméritas y eficaces de la Iglesia católica: la Compañía de Jesús. La había fundado el guipuzcoano Ignacio de Loyola como instrumento de vanguardia del pontificado, con un cuarto voto de obediencia al obispo de Roma y para propagar la fe y la doctrina por medio de la predicación. Se consagraría de manera especial a predicar ejercicios espirituales y a la instrucción de niños e ignorantes: así se dijo expresamente en la bula *Regimini militantis Ecclesiae* con la que fue aprobada (1540). Pero el avance de la Reforma protestante indujo al papa a reorientarla o, mejor, a adecuarla a la batalla doctrinal y pastoral que requería ese fenómeno.

No era una opción aventurada, aunque sí atrevida. En Roma, se habían dado cuenta de la capacidad de penetración de los jesuitas en los medios heterodoxos. San Ignacio y sus más directos colaboradores habían diseñado una espiritualidad sumamente adecuada al clima de los días en que vivían[29]; los jesuitas eran religiosos como todos los demás religiosos; pero sus constituciones les dejaban notabilísima libertad para moverse por el mundo, claro es que físicamente, trasponiendo cordilleras y atravesando océanos que les permitirían llegar a los confines de la tierra.

Además, eran fruto de un proceso de selección muy exigente, tanto desde el punto de vista ascético como desde el intelectual, y dedicaban al estudio todas las horas que hicieran falta.

No desdeñaban desde luego el poder, que remitían *ad maiorem gloriam Dei* pero que amoldaban a los fines propios de la orden; cosa que aconsejó a san Ignacio a disuadirles de ocupar estrictos cargos de gobierno –para empezar, el de obispo- y situarse, en cambio, en los lugares de mayor influencia, desde la curia romana hasta el confesonario de príncipes y aristócratas. No se trataba, por lo tanto, de un poder que permitiera la apariencia, sino de un poder que, justo sin que se aparentara, los hiciera eficaces.

---

[28] *Vid.* Giner: *San José de Calasanz...*, 795-800, 983 (sífilis de Sozzi, el denunciante del círculo galileyano), 1.092.

[29] Aunque no es una obra crítica y tiene algún importante error histórico, como el de decir que los jesuitas fueron los primeros en aprender lenguas indígenas en las misiones *ad gentes*, además de diseñar una realidad excesivamente estereotipada e irreal, da una buena idea de la novedad de la espiritualidad jesuítica Chris Lowney: *El liderazgo al estilo de los jesuitas: Las mejores prácticas de una compañía de 450 años que cambió el mundo,* Barcelona, Granica, 2005, 254 págs.

Al tiempo hay que decir que su celo por las almas no tenía límites sociales. Desde la segunda mitad del siglo XVI, pero sobre todo en el XVII, fueron enviando misioneros, frecuentemente solitarios, de dos en dos si se podía, hasta los últimos rincones del globo.

Cometieron –quizá- dos equivocaciones principales: también formaron los mejores juristas para defender sus prerrogativas y lo malo fue que los emplearon frente a los demás eclesiásticos, cuando hizo falta, de manera que muy pronto se generó contra ellos, en el seno del propio clero, la acusación de prepotencia y la pura inquina.

Otro posible error radicó en lo que ya se ha dicho: optaron por abordar los graves problemas teológicos que estaban planteados cuando nació la Compañía por el también expeditivo sistema de asumir a Aristóteles como el vademécum de las respuestas, y eso con el mismo mandato de rigurosa obediencia con que imponían entre ellos todo lo demás. En puridad, no fue precisamente Suárez el ejemplo mejor de esa asunción. Pero es que Suárez, en rigor, implicó una reorientación teológica de enorme envergadura, también en lo que atañe al esfuerzo que hubo de hacer para conciliar el aristotelismo con los demás sistemas que corrían por esos años en la cristiandad romana. Y, además, hay que decir seguidamente que no todos los jesuitas se hicieron, por lo mismo, suarezianos.

Lo que sí ocurrió es que, en adelante, la Compañía se trocó en instrumento principal de la Contrarreforma y de la Reforma católica, concretamente de la réplica teológica y evangelizadora al protestantismo. En pocas décadas, los jesuitas no sólo se extendieron por el mundo católico, sino que consiguieron reconquistar sociedades enteras -Baviera sobre todas- para el catolicismo[30].

No es extraño por eso que, en el giro depurador que tuvo lugar en la Santa Sede y en la curia romana en la segunda mitad del siglo XVI, junto a los dominicos, correspondiera a los jesuitas un papel principal y, en último término, llegaran a creer algunos de ellos que, para que fuera completa la labor contrarreformista y reevangelizadora, no debía escapar a su control (o sea al del papa y la curia romana) la enseñanza y el estudio de las ciencias físicas. Y aquí es donde habían entrado en juego los escolapios, de la manera especialmente visible, además, que supuso acompañar a Galileo y atenderlo en el cautiverio.

6. *Evolución y encumbramiento de la Compañía de Jesús*

Es importante subrayar el cambio que implicó todo eso para los propios jesuitas. En la época de Ignacio de Loyola, la Compañía de

---

30 *Vid.* Arno Herzig: *Der Zwang zum wahren Glauben: Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000, 266 págs., especialmente 95-118 en lo que concierne al papel de los jesuitas.

Jesús no había sido, de una manera estricta, instrumento de la Contrarreforma. Por lo pronto no se oponía abiertamente a la heterodoxia, tampoco al protestantismo. San Ignacio pensaba que era más fácil convencer con argumentos positivos y exhortaciones a una devoción adecuada, que con anatemas. Y así lo hizo saber en sus instrucciones de 1546 a Diego Laynez y Alfonso Salmerón, cuando partían para Trento: debían predicar con exhortaciones a la virtud y la devoción (una devoción desde luego aprobada por la Iglesia, decía expresamente) y debían evitar los asuntos que dividían a católicos y protestantes[31].

Además, el propio Ignacio y otros importantes jesuitas eran amigos de los prelados *spirituali* (Morone, el también cardenal Gasparo Contarini...), que eran exactamente aquellos que iban a padecer persecución por filoprotestantismo desde 1557 y sobre todo bajo el pontificado de Pío V, ya en los años sesenta.

Eran amigos -es verdad- a pesar del desagrado que había suscitado entre éstos -los reformistas- la responsabilidad de algunos teólogos jesuitas en la definición de la doctrina sobre la justificación que se había aprobado en Trento. Pero lo cierto es que la expresión *defensa de la fe* no se introdujo en los textos oficiales de la Compañía de Jesús hasta 1550. En 1558, reciente el procesamiento de Morone, el nuevo general de los jesuitas, Diego Laynez -muerto Ignacio el año anterior-, aún pedía públicamente que se rezase por los excomulgados, cismáticos y herejes. Y quizá no es casual que fueran esos los años en que María Tudor (1553-1558) vetó la entrada de los jesuitas en Inglaterra al mismo tiempo en que admitía a benedictinos, dominicos y franciscanos. Al cabo, sólo bajo Jerónimo Nadal –vicario general de la Compañía en 1571-1572- habría justificación suficiente para vincular Compañía y Contrarreforma[32].

Es interesante advertir lo que, a la vez, había ido ocurriendo en el plano social y en el de los conversos del judaísmo, concretamente con el estatuto de limpieza de sangre, que, como es bien sabido, se había perfilado en la Castilla de comienzos del siglo XVI y convertido en un principio básico de la acción inquisitorial española.

Ignacio no tenía un criterio claro sobre ese extremo. Posiblemente, pesaba en él la idea de la hidalguía universal que, por error de historiadores, se atribuía a todos los vecinos de su Guipúzcoa natal, en la que, en consecuencia, no habría habido nunca contaminación con sangres espúreas como se consideraba la hebrea. Ignacio de Loyola

---

[31] Esto y lo que sigue, en Thomas M. McCoog (1996): "Ignatius Loyola and Reginald Pole: A reconsideration": *Journal of ecclesiastical history*, xlvii, núm. 2, 257-273, especialmente 267.

[32] Siempre, según McCoog, "Ignatius Loyola...", 268.

dudó durante años si procedía o no vetar el ingreso en la Compañía a los conversos o descendientes de conversos. En su caso, y con todo, se impuso al cabo (1546 lo más tarde) un criterio abierto y al mismo tiempo realista: la nota de *infame*, que sí constituía impedimento, sólo podía seguirse de acciones del propio candidato y no de herencias familiares de ningún género.

Y no sólo fue así, sino que el general que le sucedió, Diego Laynez, fue un descendiente de judíos.

Esa apertura jesuítica condujo además a la Compañía a uno de sus primeros enfrentamientos graves, concretamente con don Juan Martínez Silíceo, que era arzobispo de Toledo. Silíceo impuso la necesidad de la limpieza de sangre para ocupar un puesto en el Cabildo catedralicio toledano en 1547 y, dos años después, sabedor de que había algún converso entre los jesuitas de la residencia recién instalada en Toledo, les envió un visitador a fin de decidir a quién procedía mantener la licencia para confesar y predicar y acabó, en 1551, por prohibírselo a todos. Verdad es que, en Siliceo, pesó tanto o más la sospecha de que estaban próximos a la herejía, quizás incluso al luteranismo, y que la persecución cesó cuando el propio pontífice ordenó que cesara[33].

Pero ya sabe que los que soplaban entonces no eran los vientos que soplarían enseguida.

Se entiende mejor todo esto si se recuerda que, en general –en las iglesias que iban exigiéndola-, la limpieza de sangre no se justificaba por razones estrictamente de ortodoxia, sino más bien de orden; tanto, que tuvo visos de parecer un mero instrumento para defender intereses de hidalgos rancios frente a una onda social que podía equipararseles y anularlos:

> "Tenemos por experiencia y cosa cierta y notoria -explicaron en 1551 los del Cabildo de la iglesia colegial de Valladolid al aprobar (por una exigua minoría) que se exigiera en adelante la limpieza de sangre- que, en todos los Cabildos donde son admitidas personas procedentes de linaje de los nuevamente convertidos de judíos o moros, los tales son gente bulliciosa y desasosegada y que siembran entre los hermanos toda cizaña o discordia, vanagloriosos, y que enseñan cosas que no convienen, especialmente tratos ilícitos y reprobados por derecho e santos cánones, mayormente en la simonía haciendo los beneficios y dignidades eclesiásticas como si fuesen bienes temporales heredados"[34].

[33]*Vid.* sobre todo esto la revisión de L. Fernández Martín, *op. cit.* Sobre el cardenal, Rafael R. de Espona: "El cardenal Silíceo, príncipe español de la Contra-Reforma": *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada,* xi (2006), 41-62.

[34]*Cit. ibidem*, 425.

El criterio (y la actitud de apertura en todos los órdenes) se mantuvo con todo en la Compañía de Jesús en el generalato de Francisco de Borja, por más que convivieran en el seno de la orden los dos criterios, el excluyente y el más amplio. Más restrictivo en Portugal, bastante en España y menos en Italia, donde el problema no se sentía con la misma fuerza, atestigua la diferencia justamente un converso, Juan Alfonso de Polanco:

> "Por allí, por España, por ser las cosas de la Compañía aún ternas, por no excitar tantas contradicciones que impidan las fundationes y el curso del divino servitio, es menester de usar algún modo de éstas [distinciones], no se aclarando tanto en lo de fuera cuanto se siente en lo de dentro, que no hay acepción de personas ni linajes.
>
> "[...] no cabiendo bien en España, nos lo envíen a Italia, donde no hay estos respectos que, cierto, parecen bien indignos de cristianos, tan buenos y de tan buenos entendimientos como los hay en España"[35].

El dominio de los más liberales comenzó no obstante a quebrarse en el congreso general que hubo de reunirse para nombrar al sucesor de Francisco de Borja (1572-73). En esta ocasión, ya se impuso el criterio segregador y, por eso, no se eligió como general de la orden al converso Juan Alfonso de Polanco y sí en cambio a Everardo Mercuriano, a quien sucedería en 1581 Claudio Aquaviva, un miembro destacado de la aristocracia italiana, ajeno socialmente al mundo de los hidalgos de Castilla de los primeros generales. En la decisión de 1573 –la de elegir a Mercuriano- habían pesado especialmente los jesuitas portugueses, quizá los más sensibles al problema *marrano*. De hecho, el provincial de la Compañía en Portugal -Simón Rodríguez- ya había establecido el impedimento de linaje en su territorio años antes, entre 1546 y 1550, que es cuando redactó el *Modo que se ha de ter nos collegios da Companhia en o receber dos estudantes d'ella.*

En todo caso, en la quinta congregación general (1593) se aprobaría el decreto *De genere*, en virtud del cual los cristianos nuevos no podrían ser admitidos en la Compañía de Jesús. La exclusión era un hecho. De las expuestas, las razones principales fueron dos: que no se debía admitir a gente que resultaba un estorbo para la Compañía porque había quien la veía mal, y que, de facto, los

---

[35] A Antonio de Córdoba, 13 de junio de 1755, *cit.* Francisco de Borja Medina: "Ignacio de Loyola y la *limpieza e sangre*", en Juan Plazaola (ed.): *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de historia (9-13 Setiembre 1991)*, Bilbao, Mensajero y Universidad de Deusto, [1993], pág. 604-5. Para una visión de conjunto centrada en España, Teófanes Egido (coord.): *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico,* Madrid, Fundación Carolina y Marcial Pons Historia, 2004, 511 págs., especialmente las referidas a los tres primeros siglos, debidas a la pluma de Javier Burrieza Sánchez (27-224) y el propio Teófanes Egido (225-280).

cristianos nuevos solían causar daño a la orden con sus ataques. No está de más decir que los descontentos con el gobierno de Aquaviva abundaban precisamente entre los descendientes de conversos.

Con Aquaviva, que gobernó la Compañía de Jesús hasta 1615, no sólo cambiaría el criterio ante los judíos, sino que acabaría de convertirse la orden en milicia romana[36]. La Compañía, como todas las órdenes religiosas, tenía pendiente el problema de adecuar sus constituciones a las reformas tridentinas. Y, de facto, la forma de hacerlo suscitó desde España un cierto movimiento de oposición, por decirlo así, "ignaciana", de quienes pretendían seguir fieles al carisma fundacional[37].

Mientras la Compañía se convertía, en fin, en milicia pontificia por excelencia, algunos de sus miembros tenían importantes enfrentamientos con dignidades máximas de la jerarquía eclesiástica, que no veían bien su encumbramiento. Si habían comenzado en España con Juan Martínez del Guijo, (a) Siliceo, en América continuaron con don Juan Palafox, ya en el siglo XVII y por razones que no tenían que ver con la doctrina, sino con el poder, especialmente el económico.

Nobleza obliga y fuerza es decir que, al tiempo en que unos jesuitas se hacían santos en el gobierno de la Iglesia y de la propia Compañía, no siempre con acierto, la mayoría de los jesuitas conseguía lo mismo –con el máximo acierto- dispersos por el mundo, decididos a la atención pastoral de ciudades de medio mundo o aislados en el último rincón de un establecimiento misional *ad gentes*, exponiendo la vida y, a las veces, perdiéndola, empleándola en todo caso en mejorar a los demás.

---

[36] Lo que siguió, desde el punto de vista internacional, en Robert Bireley: *The Jesuits and the Thirty Years' War: Kings, courts, and confessors,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, xii + 300 págs.

[37] Los principales temas discutidos, según José Luis González Novalín ("La Inquisición y la Compañía de Jesús...", 94-5) eran el nombramiento de un comisario o vicegeneral para España, la supresión de las diferencias o grados entre los jesuitas, la facilidad para despedir a religiosos de la orden, la atención sobre todo económica de los que la dejaban y las relaciones de la Compañía con la Inquisición General. Algunos de los españoles querían que se encomendara a la Inquisición una "visita" a la Compañía, a la que se acusaba de imponer obediencia ciega a sus súbditos, de utilizar en el fuero externo la ciencia adquirida en la confesión y de impedir la actividad del Santo Oficio. Otros se quejaban del escaso aprecio que se hacía de la Vulgata en la nueva *Ratio studiorum* y -otros más- de que los jesuitas tuvieran que negarse a ocupar cargos del Santo Oficio. *Vid.* además *La salvación de los indios en el* De procuranda indorum salute *de José de Acosta: Ensayo de lectura interdisciplinar*, Madrid, 1993, pág. 19-20.

7. *La frustración de la vía escolapia hacia el conocimiento científico y hacia la educación de todos los hombres*

Pero, en la curia romana, fenómenos pastorales nuevos como el de los teatinos -primero- y el de los escolapios después fueron mirados con recelo simple y sencillamente porque mostraban intenciones que apuntaban también hacia el conocimiento científico, sólo que sin el control que implicaba la adhesión –institucional y normativa, incluso coactiva- a Aristóteles. Se intentó por lo tanto, sin éxito, unir a la de San Ignacio la orden teatina –que quedó, sin embargo, reducida a la mínima expresión- y, entrado el siglo XVII, se planteó el problema con las Escuelas Pías.

Sólo que, en este caso, la fuerza fue mayor porque también era mayor el avance de la nueva orden. Inicialmente, el sacerdote aragonés José de Calasanz había pretendido crear un instituto que respondiera a la demanda de enseñanza de todo género de gentes y había comenzado por lo tanto por las primeras letras. (Recuérdese que ése era también uno de los fines prioritarios en la primera definición de la Compañía de Jesús, antes de que los papas la reorientaran.) Pero su propio desarrollo (no sólo el de la orden escolapia, ni únicamente el de los conocimientos de algunos de sus miembros, sino también y sobre todo el de no pocos escolares que se fueron formando en sus aulas) indujo a Calasanz a ampliar su actividad al campo de los estudios superiores (los de latinidad, gramática, retórica, humanidades en general y matemáticas). Y eso a la vez en que, en Alemania y Polonia, penetraban entre los protestantes y conseguían un flujo creciente de conversiones y retornos a la Iglesia católica.

Advertido esto justo en los días en que se había impuesto en Roma el exceso de celo doctrinal y disciplinar y -sobre todo- la primacía de la Congregación del Santo Oficio, aquella acusación de heterodoxia formulada por el escolapio Mario Sozzi contra sus hermanos florentinos permitió a algunos jesuitas y dignidades de la curia abogar francamente por reducir la orden calasanzia a congregación de votos simples (sin jurisdicción exenta por tanto, sino que dependiera de cada obispo diocesano), ceñir su actividad forzosamente al ámbito de las primeras letras e impedir a toda costa su desarrollo. O incluso suprimirla y dar lugar a que sus miembros se incorporasen a otras órdenes.

No es cosa de repetir aquí los vericuetos del dramático proceso que se desarrolló entre 1640 y 1646 con ese propósito y que, en efecto, consiguió la reducción de la orden escolapia y la prohibición de que se admitieran novicios; es decir la extinción.

Por otra parte, es bien sabido que ese drama final fue decisión de un papa -primero Urbano VIII, definitivamente Inocencio X- y que otro lo derogó y devolvió las cosas a su ser: parcialmente Alejandro

VII en 1656, definitivamente Clemente IX en 1669. Pero el mal estaba hecho.

El propio san José de Calasanz había contado entre sus amigos a varios reos distinguidos del Santo Oficio, a quienes trató incluso cuando estaban en entredicho o procesados: Galileo mismo, Tomasso Campanella –el dominico que sobrevivió a dos procesos inquisitoriales[38]-, Nicolás Ridolfi -general de los dominicos que fue depuesto y encarcelado por Urbano VIII-... Y la frecuencia de ese tipo de relaciones no era casual.

No había evitado, por tanto, sino al contrario, había procurado que aquellos escolapios que pudieran desarrollar estudios superiores siguieran las tendencias novedosas, incluidas las ya puestas en entredicho, si es que había motivos para abogar por ellas pese a todo. El principal galileano de las Escuelas Pías, el hermano Francesco Michelini, había entrado en contacto con Galileo en 1629, cuando el científico ya había sido condenado por primera vez; traía de Génova cartas de presentación para el florentino, y el fundador sabía y respaldaba su intento. "Nuestro P. General -escribe Michelini a Galileo por esos días- se considera obligadísimo por los favores que V. nos hace a mí y a los demás padres nuestros." Porque formó de hecho, en la propia Florencia, un estimable círculo científico, galileano y escolapio, que fue el que Sozzi denunció.

En los escolapios, todo eso se fundaba en la convicción del papel que correspondía al saber (y al saber más alto igual que al más bajo) en la cristianización de la sociedad y de los hombres. En el proceso de esos años, ellos y sus defensores dejaron textos tan tempranos como rotundos en pro de la enseñanza dirigida a los pobres -por ejemplo- justo en los días en que se difundía por los países católicos la idea contraria (la de que ésa era la forma de que no hubiese brazos suficientes para la agricultura, porque todos querían estudiar) y en que, a la inversa, se imponía en el mundo protestante la alfabetización como requisito para practicar una religión que se basaba entre otras cosas en la lectura personal de la Biblia en lengua vernácula.

Inicialmente, los protestantes no habían dado un impulso mayor que los católicos a la difusión de los conocimientos superiores y elementales. Cuando empezó el desfase fue en el siglo XVII, que fue cuando se consideró cosa concluida y lejana el peligro de aquellos protestantismos radicales, populistas, como el anabaptismo, que implicaban redenciones mesiánicas y habían desaconsejado de hecho,

---

[38] *Vid.* contextualizado su pensamiento en John M. Headly: *Tommaso Campanella and the transformation of the world,* Princeton, Princeton Unversity Press, 1997, xxv + 399 págs.

durante la centuria anterior, que se hicieran esfuerzos como el de la enseñanza[39].

El grupo galileano escolapio se deshizo con la persecución, en 1641, y no volvió a formarse. Ya hemos dicho que la orden no fue rehabilitada como tal hasta 1669. Era, por otra parte, una obra italiana -napolitana y sarda sobre todo- por más que la fundara un aragonés. En España no se introdujo hasta 1683 y no se le permitió tomar cuerpo sino desde 1753. Su labor educadora no pasaría ya de ser un elemento más, aunque importante, de las tardías preocupaciones educativas de la Ilustración del XVIII y comienzos del XIX. Las razones, en fin, de los escolapios y lo que acaso se perdió se resumían en este escrito del padre Pedro Casani, valedor suyo, del entorno de 1645:

> "la Sociedad Cristiana consta en su mayor parte de ciudades, pueblos y gentes pobres, que por atender al sustento cotidiano con las propias fatigas, no pueden atender a sus hijos, los cuales, por el hecho de ser pobres, no deben ser abandonados, siendo, como se ha dicho, la mayor parte de la sociedad cristiana, y también ellos redimidos con la preciosa sangre de Jesucristo, y tan queridos por S.D.M., que dijo haber sido mandado al mundo por su eterno Padre para enseñarles: *Evangelizare pauperibus misit me*. De aquí se deduce cuán lejos esté de la piedad cristiana y del sentimiento de Cristo aquella política que enseña ser nocivo a la sociedad el enseñar a los pobres, al desviarles, dicen, del ejercicio de las artes mecánicas, razón, además, que la experiencia demuestra falsísima"[40].

Quizás sea mucho decir –como se diría[41]- que la educación cristiana del pueblo, en el siglo XVII, hubiera evitado la formación del bloque proletario anticristiano del siglo XIX (¿hubo en realidad un "bloque proletario anticristiano" en el XIX[42]?) así como el "desarme cristiano de las clases burguesas". Pero, al menos, la historia hubiera sido distinta. Recuérdese, si no, lo que hemos dicho en otro lugar sobre la educación –tal como se concebía entonces, como parte del legado helenístico- como forma de preparar al hombre para ser

---

39 *Vid.* Richard Gawthrop: "Protestantism and literacy in early modern Germany", *Past & present,* núm. 104 (1984), 31-55.

40 *Cit.* Giner Guerri: *San José de Calasanz...,* 1.031 (más sobre lo mismo, en 1.033),

41 Jesús Arellano: *La acción de los cristianos y el futuro del proletariado,* Madrid, O crece o muere, 1957, pág. 59-60.

42 Puse en duda ese género de conceptos, en el caso concreto de España, en "La Iglesia y la cuestión social: replanteamiento", en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Colegio Universitario Reina Cristina, 1979, pág. 11-116, y, en general, en la historiografía de todas las épocas y grupos sociales, en *Recreación del humanismo, desde la Historia,* Madrid, Ed. Actas, 1994, 189 págs.

realmente libre (sólo que, para ser *realmente* libre, debía tener, además, todas las necesidades cubiertas).

Recuérdese, por la misma razón, la novedad que había en la afirmación de Francisco de Vitoria de que la clave que diferenciaba a los indígenas de los reinos de Indias radicaba en la *educación* y cómo eso supuso dar a la educación, justamente, un carácter que hasta entonces se le negaba.

Al cabo, lo que había dicho Vitoria era cosa distinta de la que dijera Aristóteles. Para Aristóteles y sus herederos, la educación propiamente dicha era la que hiciera capaz al hombre –pero sólo a aquel hombre que tuviera cubiertas todas las necesidades- para ser libre. Lo que Vitoria vino a decir es que, en realidad, todo hombre es *educado,* tenga o no cubiertas sus necesidades.

Con Vitoria se había abierto –sólo abierto- la posibilidad de que se impusiera un concepto nuevo de libertad (y de libertad, en concreto, política). No en vano abogó por el pactismo, frente al aristocratismo que suponía la paradójica "democracia" de la Atenas que ensalzara Aristóteles, donde sólo gobernaban los que no tenían que trabajar.

El paso siguiente –unir la educación (en el sentido de labor intencional y consciente que tenía en Aristóteles) y la conciencia de que todo hombre requiere y, de hecho, recibe educación- fue el que quisieron dar los escolapios y no se les dejó.

II. LAS BASES DE LA REORIENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y DE LA TEORÍA POLÍTICA

8. *Un paso más: la* cultura *y los hábitos*

En todo este contexto, quizá podamos reconsiderar y entender mejor lo que supuso la reorientación del derecho natural que tomó forma entre Suárez y Grocio, aun a riesgo de repetir –de otra manera- algunas de las cosas que hemos dicho. No se trata tan sólo de aquilatar lo que hemos dicho sobre esa cuestión –la del derecho natural y la filosofía del derecho- en el contexto histórico que he intentado pergeñar, sino de poner de relieve que, en ese contexto, han aparecido elementos propiamente doctrinales que hay que tener en cuenta a la hora de referirse a ese plano teórico.

Adelanto que lo detallaré lo menos posible y, sobre todo, no insertaré todas las referencias bibliográficas que sería preciso porque lo que hago es reconsiderar lo que ha constituido mi aportación a otro homenaje merecido –el brindado a Alberto de la Hera- que está aún en prensa.

En último término, el enlace de que hablo subyace en el concepto de *educación,* al que acabamos de referirnos. No se olvide que una de las acepciones de *educación* es la que se refiere a la acción de inculcar y asimilar *hábitos,* sea como conocimientos positivos, sea como capacidades de averiguar, y que *educación* se dice asimismo del conjunto de formas *cultivadas* de vivir, pensar y comportarse, formas que apuntan igualmente al concepto de *hábito*. Y recordemos enseguida que Aristóteles había ahondado en precisamente en la noción de *hábito* en la antropología que hemos visto subyace en el problema planteado en torno a 1600.

Ciertamente, Aristóteles había desarrollado esa noción desde el punto de la psicología; pero apenas lo había proyectado sobre la filosofía del conocimiento -la gnoseología-, no se había detenido apenas –por concretar un poco más- en los hábitos intelectivos y, en todo caso, no había llegado a resolver el problema de su la *inserción* de cualquier hábito en la naturaleza humana.

Y no resolvió nada de eso santo Tomás de Aquino, que se ciñó casi exclusivamente a los hábitos volitivos, o sea a las virtudes y los vicios, que eran los que le interesaban como cristiano ávido de que todos nos salvemos.

La inserción de esos hábitos en la naturaleza quedó sin resolver, fuera de recoger la idea aristotélica de que los hábitos constituyen, precisamente, *como una segunda naturaleza;* expresión sumamente

feliz –porque da idea cabal de la importancia del asunto-, pero completamente insuficiente (porque dígame usted cómo se puede tener una *segunda* naturaleza).

A Aristóteles le faltó el concepto de *cultura*, que no aparecería sino al filo de 1500.

No sólo la palabra, sino el propio concepto. Y eso tuvo consecuencias de primera importancia. Si apareció en torno a 1500, no fue porque hubiera persona alguna que lo teorizase y prolongara de esa forma la tradición antropológica aristotélica, tomista o de cualquier otra corriente de origen helenístico, sino porque algunos humanistas se fijaron en que aquella palabra –*cultura,* “agricultura” en latín- la había empleado Cicerón en un sentido metafórico y que, ciertamente, ese sentido había que recuperarlo. Cicerón había escrito que *la filosofía es el cultivo* (“cultura”) *del alma* y, al traducir una carta de Pico della Mirandola donde se afirmaba lo mismo, sólo que sien esa palabra, Tomás Moro no dudó en traducirlo por *culture* y contribuir de ese modo a que la metáfora ciceroniana penetrara nuevamente en Europa por el camino de la lengua inglesa. A mediados del siglo XVI, la empleaban como cosa natural fray Bartolomé de las Casas y Bernardo Davanzati y, tras ellos, porción de autores de las dos penínsulas mediterráneas. Hay que desechar, por tanto, la reiterada afirmación –presente en la mayoría de los tratados de antropología cultural- de que la introdujeron los pioneros germanófonos de ese saber a finales del siglo XVIII[43].

Lo que sí es cierto es que esos estudiosos del setecientos emplearon ya la palabra para referirse a la cultura de un pueblo, o sea a la cultura *colectiva, compartida*, cosa que sólo había apuntado –entre los que menciono- en fray Bartolomé, y eso hasta cierto punto. En la medida en que esos hábitos revertían en el *carácter personal,* se había desarrollado desde luego una corriente pedagógica de enorme importancia, cuya frustración acabamos de ver. Y, sin embargo, en su carácter de *idiosincrasia colectiva* –dicho con palabras de hoy-, no se recurrió a la noción de hábito, sino que se mantuvo la referencia al clima, que procedía de la medicina hipocrática y galénica.

De ello –del corte que hubo entre (i) la valoración de los hábitos, (ii) la formación del carácter personal y (iii) la idiosincrasia colectiva como derivada, sin embargo, del clima-, es de gran interés advertir que lo salvó el jesuita –aragonés como Calasanz- Baltasar Gracián, pero de forma tan concisa –de acuerdo con el “conceptismo” que fue

---

[43] Lo estudié con todo el detalle que me fue posible en “De la *cultura animi* a la cultura como hábito: De cómo la cultura llegó a ser lo que es hoy”: *Rocinante,* II (2006), 29-44.

su rasgo literario más acusado- que no puede decirse que el asunto quedara resuelto.

Escribe en el *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647):

> "El hombre nace bárbaro; debe cultivarse para vencer a la bestia. La cultura nos hace personas, y más cuanto mayor es la cultura. Gracias a ella Grecia pudo llamar bárbaro al resto del mundo. La ignorancia es muy tosca. Nada cultiva más que el saber. Pero incluso la cultura es grosera sin refinamiento"[44].

En Gracián, hay ya dos pasos más que en Tomás Moro y que en Las Casas y Davanzati: en los cuatro, *cultura* se presenta vinculada a los *hábitos* personales (individuales). Aunque sea de forma tácita, lo es claramente. Y, tanto en Moro como en Gracián, *cultura* no se ciñe a los hábitos *morales* (las virtudes), sino que los enlazan –Gracián más claramente que el mártir- con *el saber* –el saber en general, es decir en conjunto: todo saber, el mero saber- y además lo contemplan como *cultivo* de la mente, o sea como precisamente como *cultura*.

Pero, al remitir al caso de Grecia –en términos cuasipersonales, como si Grecia fuera una persona que actúa (por eso, *Grecia pudo llamar* bárbaro)- Gracián abrió las puertas a la idea de que aquellos hábitos que se logran por medio del saber pueden *compartirse* y, de hecho, se comparten entre los que habitan en un mismo lugar (en su caso, *Grecia*) y forman, de algún modo, un conjunto (una sociedad, una comunidad del tipo que sea).

Y todavía fue más allá y distinguió entre la *cultura* sin más y el *refinamiento.* En el aragonés *refinamiento* es ya lo que luego –en el siglo XVIII- se diría *civilización.*

En su enunciado quedó, por tanto, todo lo sustancial.

Pero persistió el enlace con Aristóteles, según el cual, fuera de la *polis* real de su tiempo, siendo "extranjero" (*bárbaro*), no cabía ser libre. Ahora, en el siglo XVII, Gracián levanta acta, incluso, de que el término *bárbaro* ha pasado de significar "extranjero" a equivaler a "bruto". Pero añade que eso es así –que Grecia podía llamar *bárbaro* al resto del mundo- porque sus gentes tenían *cultura* y la cultura nos hace *personas;* un concepto –este último- del que carecía Aristóteles.

---

[44] Sentencia 87. Está en www.geocities.com/Tokyo/Harbor/8292/prudencia.htm. *Vid.* no obstante *The Cambridge companion to Newton*, ed. por I. Bernard Cohen y George S. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 500 págs., especialmente 1-32 ("Introduction" de los editores), 387-408 (Maurizio Mamiani: "Newton on prophecy and the Apocalypse") y 409-430 (Scott Mandelbrote: "Newton and eighteenth-century Christianity"); Bruce D. Hindmarsh: *John Newton and the English Evangelical tradition, between the conversions of Wesley and Wilberforce,* Oxford, Clarendon Press, 1996, xvii + 376 págs.; Matt Goldish: *Judaism in the theology of sir Isaac Newton,* Boston, Kluwer Academic, 1998, xii + 239 págs; *Newton and religion: Context, nature, and influence,* ed. por James E. Force y Richard H. Popkin, 1999, xvii + 325 págs.

Aunque es mucho decir que fuera plenamente consciente de ello (y eso, no porque dudemos de su perspicacia, sino por la concisión de su conceptismo), lo que escribió Gracián supone que el hombre se hace persona cuando la dotación psicofísica que se desarrolla le lleva a adquirir *saber.*

Cosa de la que podía deducirse que el feto (incluso el que llega a recibir el bautismo) carece del carácter de persona; lo cual implica, en realidad –en católico como el jesuita Gracián-, que seguía faltando *algo* o que empleaba una acepción distinta de *persona* (probablemente, no la acepción teológica de *imago Dei,* sino la acepción antropológica según la cual lo que nos diferencia es que somos conscientes de nuestra propia mismidad).

En realidad, el problema se había salvado por otra vía helenística, que era la de adoptar la dicotomía entre *alma* y *cuerpo*: si todo hombre y toda mujer están hechos a imagen y semejanza de Dios –se dedujo-, únicamente son seres humanos en el momento en que, al cuerpo gestado en el vientre de una mujer, Dios le infunde alma. Ahora bien, aunque eso diera pie a una larga disquisición –que duró siglos- y a todo género de cálculos sobre el momento en que eso sucedía, todos tenían claro que el aborto voluntario era el asesinato de una imagen de Dios.

Pero eso suponía que, para los cristianos, y a diferencia de lo que pensaban los principales sabios griegos y romanos que los habían precedido en el tiempo, para ser plenamente *persona* no sólo no hacía falta ser libre de facto, sino tampoco desarrollar una dotación psicofísica suficiente para ser un hombre o una mujer *normales.*

Dicho de otra manera: el ser humano que, fuera del vientre de su madre, no adquiría una madurez psicofísica satisfactoria era también imagen de Dios y merecía, por lo tanto, la misma consideración que el que llegara a ser el más inteligente. No habría *siervos naturales* –como creía Aristóteles-, por más que se defendiera como cosa lógica y hasta justa que –con estas palabras en Domingo de Soto- los torpes fueran gobernados por los más inteligentes.

Luego había venido el problema de la gratuidad de la gracia y la adopción –como hemos visto- de la distinción entre la *naturaleza pura* y la *naturaleza elevada* y entre el *fin natural* y el *fin sobrenatural* que, al entender de Cayetano en torno a 1500 y de Suárez en torno a 1600, había en todo hombre y en toda mujer.

Es singularísimo por demás que este dualismo –tomado seguramente de Cayetano en el caso que sigue- diera lugar a argüir en favor del pactismo a la hora de proyectarlo sobre la teoría política. No lo había explicado así Francisco de Vitoria. Lo haría el castellano Fernando Vázquez de Menchaca el concluir que, a un ser humano en estado de naturaleza pura, nada podía exigírsele sin pactar, amén de

concluir con Gregorio de Rímini –el padre de la frase atribuida luego a Grocio- que todo y siempre habría de gobernarse por la recta razón, y eso aun en el supuesto de que *per impossibile Deus non esset.*

Entre Menchaca y Grocio, medió Suárez.

Pero el problema que eso supuso en la teoría política exigiría un número excesivo de páginas y, además, José Antonio Escudero lo explicaría mejor que el que suscribe.